

Türkiye'de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok partili demokratik hayata geçişten günümüze din-siyaset ilişkisinde etkin sosyal dinamikler çerçevesinde bir inceleme)

Mustafa MACİT*

Abstract

Social Change, Religion and Politics in Turkey. (An examination in frame of the effective social dynamics in the corelation of religion and politics since the transformation to multi-party system to present). The aim of this paper is to evaluate the effects of social change on relationship between religion and politics by the way of to analyze the past and present episode of the effective social dynamics in this relationship in Turkey. For this reason, firstly, we have tried to analyze the main features and effective dynamics of the relationship between religion and politics since the transformation to multi-party system to present day. Secondly, we have tried to evaluate the current state of the effective dynamics of this relationship in the light of the applied research results.

Key Words: Religion, politics, society, social change

Giriş

Ülkemizde din ve siyaset ilişkisi üzerine var olan literatür, din ve siyasetin tanımından, dinin ve siyasetin kendilerine özgü yapılarından, din anlayışının ve siyasî kültürün şekillendiği tarihî tecrübeden kaynaklanan çeşitlenmeleri dikkate alması oranında zengindir. Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin hiç güncelliğini kaybetmeyen bir sorun olması nedeniyle, mevcut literatürün daha zenginleşeceği de şüphesizdir.

* **Arş. Gör.**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: macitm@atauni.edu.tr.

* Bu başlık Binnaz Toprak'ın "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi" konulu makalesinden alınmıştır. Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Aktüel Yay., İstanbul, 2007, ss. 377-388.

Din-siyaset ilişkisinin sürekli yeniden düşünülmesini gerektiren şey, siyasî kültürde, din anlayışında ve toplumsal alanda meydana gelen değişmelere rağmen, bu iki alanın birbiriyle ilişkisinin bir şekilde devam ediyor olması ya da bu şekilde algılanmasıdır. Tanımları ne olursa olsun din ve siyaset birer toplumsal alt sistemlerdir. Toplumsal hayatın bir bütün olması bu alt sistemlerin birbiriyle kendiliğinden ilişkisini kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bu kendiliğinden ilişkiyi Türkiye özelinde problemlili ve içinden çıkılmaz hale getiren, hatta bu durumu problematik bir şekilde yeniden üreten bir nedensel tarafı da söz konusudur. Bu ilişkinin nedensel tarafından kastımız; her iki alanın kendine özgü, karakteristik özelliklerinden çok toplumsal, siyasal, ekonomik vb değişkenlere dayanan yönüdür. Din-siyaset ilişkisini sair değişkenler çerçevesinde tarihî bir yaklaşımla incelemek geriye doğru bakarak hangi toplumsal dinamiklerin bu ilişkiyi nasıl etkilediğini bir bütünsellik içinde ele almak güncel durumun daha iyi anlaşılabilmesi için elzemdir.

Şüphesiz Türkiye’de din olgusunu ve bu olgunun diğer sosyal kurumlarla ilişkisini araştıran herhangi bir kişi tam bir açıklama yapabilecek durumda olmadığı gibi, Türkiye’de din-siyaset ilişkisi üzerine söylenecek hiçbir söz, son söz, yapılan hiçbir araştırma da bu konu üzerindeki tartışmaları sona erdirecek nitelikte olmayacaktır. Dolayısıyla bu makale, Türkiye’de güncelliğini hiç yitirmeyen bir konuda son sözü söylemek, gayretinde değildir. Amacımız, bu konu üzerine yapılmış araştırmaların verilerinden ve iddialarından hareketle, söz konusu iki toplumsal alanın birbiriyle ilişkisini belirleyen toplumsal dinamikleri, süreçleri irdelemek ve bu dinamiklerde yaşanan değişimler sonucunda bugün gelinen noktayı betimleyerek, din-siyaset ilişkisinin bugünkü durumu ve bu ilişkinin bundan sonra alması muhtemel yön üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktadır.

1. Çok Partili Demokratik Hayata Geçişten Günümüze Türkiye’de Din ve Siyaset İlişkisinde Etkin Dinamikler

1.1. Dinin denetim işlevi*

Din, insan hayatında, tutum ve davranışları üzerinde etkin olan sosyal bir gerçekliktir. İnsan hayatını düzenleyen ilkelerin toplumsal hayatın dışında kalması söz konusu olamayacağına ve siyasal alanda toplumsal

1 Nuray Mert, “Siyasal Hayatımız Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 38, Ocak-Şubat, 1996, s. 62.

hayatın bir uzantısı olduğuna göre hemen her toplumsal ve siyasal yapıda din ile siyaset arasında bir bağlantı olasıdır.¹ Dinin sadece geleneksel toplumlarda değil, modern demokratik toplumlarda bile politik yaşamı üzerinde belirli bir etkinliği vardır. Demokratik yönetimlerde kitlelerin politik davranışlarını belirleyen faktörlerden birisi de dindir.² Bu yönetimlerde seçmenin oyuna ihtiyaç duyan siyasetçilerin, siyasî partilerin seçmenden gelecek istek ve taleplere pozitif bir hassasiyet göstermeleri kaçınılmazdır.³ Demokrasilerde çok partili siyasetin ve buna dayalı rekabetin doğal sonucu olarak sosyal aktörler güncel sorunlarıyla olduğu kadar geleneksel kimlikleri, değerleri, dinî tercihleri hak ve istekleri ile politize olurlar. Seçmenlerin partilere ya da hükümetlere yansıttığı iktisadî istekleri olduğu kadar, en azından bir kesitinin dinsel, kültürel istekleri de vardır. Demokratik bir yapı içinde doğal olarak bu isteklere cevap verme zorunluluğu duyulacağından⁴ din, politik bir konu olur.

Bu değerlendirmelere bakılınca Türkiye’de dinin siyasette etkin bir unsur olmasının nedenlerinden birisi, her şeyden önce dinin sosyal bir gerçeklik olması ve bu gerçekliğin çok partili demokratik hayatın gereği bir rekabetle siyasal hayata taşınmaya müsait olmasıdır. Türk siyasal hayatında din-siyaset ilişkisi noktasında gözle görülür bir değişme ve kırılmanın çok partili demokratik hayata geçiş ile kesişmesi bu sebeple şaşırtıcı olmasa gerektir.⁵ Özellikle 1950’den sonra kolayca gözlenecek bir durum olan dinin siyasetteki etkinliğinin⁶ ilk belirtilerinin çok partili demokratik hayata geçişten hemen sonra belirdiği görülür. Örneğin, bundan sonraki süreçte din eğitimi ve öğretimi konusunda siyasî tartışmalar başlamış ve bu konuda izlene gelen siyasette bir tutum değişimi gözlenmiştir.⁷

Çok partili hayata geçişle birlikte İslamcı kenar muhalefetin bir oy potansiyeli olarak görülmesi rekabet ortamında önem kazanmış,⁸ dinin

2 Toprak, a.g.m., s. 378.

3 Mustafa Çalık, *Siyasî Kültür ve Sosyolojinin Bazı Kavramları Açısından MHP Hareketi-Kaynakları ve Gelişimi*, Çedit Neşriyat, Ankara, 1995, s. 67.

4 Toprak, a.g.m., s. 378.

5 Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Der., Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 11. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 113.

6 Toprak, a.g.m., s. 385; Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, Çev., Yavuz Alagon, 5. Baskı, Kaynak Yay., İstanbul, 2006, s. 255.

7 Mardin, a.g.e., s. 122; Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yay., İstanbul, 1992, s. 12; Çalık, a.g.e., s. 77.

8 Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, 3. Baskı., Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 67; Lewis, a.g.e., s. 12.

daha saf siyasî, manipulatif, merkezden yönlendirilen boyutları siyasî tercihi etkilemek için kullanılmaya başlanmış⁹ böylece dinselliğin politik iktidarı denetlemesinden söz edilebilir olmuştur. Dinin siyaset üzerinde etkili meşru bir baskı grubu oluşturabilecek yapısı, kısaca belli konularda iktidarın politikasına yön veren “denetim işlevi” vardır. Demokratikleşmeyle birlikte dinin “denetim işlevi”nin politika üzerinde etkisinin arttığı, Türk politik yaşantısında dinin politik bir sorun olarak ortaya çıkmasındaki nedenlerden birinin bizzat dinin “denetim işlevi” ile ilgili olduğu söylenebilir. 1950’li yıllarda Ezanın Arapça okunma yasağının kaldırılmasına mecliste mutlak çoğunlukla karar verilmesi, Halk Parti milletvekillerinin de bu kararı desteklemiş olmaları ayrıca niçin karşı çıkmadıkları sorulduğunda ise, “Onu yapsaydık da 1954 seçimlerini de kaybetseydik öyle mi”? cevabını vermiş olmaları, dinselliğin politik iktidarı denetlemeye başladığını ifade eden ilginç bir örnektir.¹⁰ Gerek çok partili siyasal hayata geçişle birlikte kurulmuş ve bir ölçüde İslamî ideolojiye dayanan kimi partilerden Cumhuriyet Halk Partisine yöneltmiş olan Müslümanların 27 yıldır süren CHP iktidarında serbestçe ibadet etme imkânından yoksun bırakılmış oldukları şeklindeki suçlamaları,¹¹ gerekse 1950’de iktidar olan Demokrat Parti’nin ezanın yeniden Arapça olarak okunmasının önünü açması ve CHP milletvekillerinin bu konuda takındıkları tavır, dinin “denetim işlevi”nin siyasette etkinliğini göstermeye başladığının ifadesidir.

Bu örnekler herhalde, ağırlıklı çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda kimi partilerin İslamî değerler üzerinden siyaset yapacağı, buna hiç bulaşmak istemeyen partilerin dahi kayıtsız kalamayacağı bir zeminin, siyasî kültür ve tahayyülün oluşmaya başladığını gösterir.¹² Politikacılar, Türkiye’de din faktörünün karşısına geçilmez bir varlık olduğunun farkındadırlar.¹³ Ancak dinin bu etkin gücüne rağmen, dinselliğin tek başına iktidarı ele geçirmeye yeterli olmadığı da Türk siyasal tecrübesi-

9 Mardin, *a.g.e.*, s. 221.

10 Geniş bilgi için bkz., Toprak, *a.g.m.*, ss. 377-388.

11 Mardin, *a.g.e.*, s. 130.

12 Örneğin, Cumhuriyetin ilk kuruluşundan günümüze kadar geçen sürede mecliste Diyanetle ilgili konuların gündeme gelmesinde hiçbir siyasînin bu kurumun aleyhinde söz ve fikir beyan etmediğini sadece idari yapısına yönelik bazı eleştirilerde bulduklarını görmekteyiz. Fazlı Polat, *Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkisine Bir Bakış*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996, s. 42.

13 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 6. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 38.

nin verileriyle sabittir. Gerek gerçek anlamda çok partili ve demokratik ilk seçim olduğu bilinen 1950 seçimlerini kazanan DP'nin gerekse bu tarihten günümüze kadar tek başına iktidar olan bütün partilerin başarısında din faktörünün belirli bir etkinliği söz konusudur. Ancak eğer din tek başına iktidarı ele geçirmeye yeterli bir neden olsaydı, 1946'da kurulan ve parti programlarında bu soruna yer veren diğer partilerin de aynı başarıyı göstermesi beklenirdi.¹⁴ Oldukça ikna edici olan bu argümana göre DP'nin başarısı, dinin serbestleştirilmesine ek olarak başka değerler de önermesine, dinin yarışta ikincil bir faktör olmasına bağlanabilir.¹⁵

DP'den günümüze tek başına iktidar olan partiler açısından dikkate değer durum, bu partilerin politik uygulama ve söylemlerinde dinin ikincil bir pozisyonda kalması, ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik gelişme, kalkınma ve benzerinin hedeflenmesidir. 1950'den sonra DP'den koparak kurulan ve militan İslamcı bir parti olduğu söylenen Millet Partisinin hiçbir zaman düzenli bir taraftar kitlesi toplayamadan 1960'dan sonra çökmesi,¹⁶ 1960'larda gelişen ve Alevileri temsil etme iddiasındaki bir parti olan Türkiye Birlik Partisinin başarısızlığı, Millî Nizam Partisi ve Millî Selamet Partisinin kısmı bir başarı göstermesi ve bu çizgiden gelen Refah Partisinin 1990'lı yıllarda gösterdiği başarıya rağmen yine de tek başına iktidar ve bir kitle partisi olamaması¹⁷ toplumsal zemini ne olursa olsun Türkiye'de en azından bu güne kadar dine dayalı söylemlerin iktidarı tek başına ele geçirmeye yetmediğinin açık göstergesidir.

1.2. Dinî gruplar ve cemaatler

Genel olarak Ortadoğu İslam toplumlarında elit gruplarını ve kitleleri bir araya getiren bazı kişiselleşmiş geleneksel emir subayları, din adamları ve bürokratlar gibi aracı yapılar vardır. Talepler, kitleden elite, elitten kitleye bu yapılar aracılığıyla iletilmekte, siyasete katılma bu yolla sağlanmaktadır. Türkiye'de de tarikatlar benzer bir işlev görmektedir.¹⁸ Türkiye'de siyasal parti kurumlaşması insanlar arası iletişimin hâlâ tarikatlarca sağlandığı bir ortamda geliştiğinden siyasete ve toplumsal hayata katılım yalnız siyasî parti mekanizmalarıyla değil, tarikat haberleşme ağı

14 Toprak, a.g.m., s. 384.

15 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 206.

16 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 104.

17 Ruşen Çakar, *Ayet ve Slogan*, 5. Baskı, Metis Yay., İstanbul, 1992, s. 223.

18 Sarıbay, a.g.e., s. 69.

ile temin edilmeye başlanmıştır.¹⁹ Kısaca Türkiye’de dinî grupların siyasal iletişim ve siyasal katılmayı sağlayacak seküler kurumların gelişmediği bir ortamda boşluğu doldurmak suretiyle din-siyaset ilişkisinde köprü fonksiyonu yüklendiği ortadadır. Bu manada ilk örnek, 1950’de iktidar olan Demokrat Parti dir. DP, henüz büyük çoğunluğunun köylerde yaşadığı, formal ilişkilerden çok yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu ve iletişim araçlarının toplumsal bir yaygınlık kazanmadığı bir ortamda siyasal iletişim için bir yandan köy odalarını, parti lokallerini kullanırken, diğer yandan dinî grup ve cemaatlerle dirsek teması kurmuştur. Dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişim aracı olarak kullanılması ve blok oy depoları olarak görülmesi karşılığında, istek ve taleplerinin karşılanmasına yönelik zımni bir anlaşmayı içeren siyaset-tarikat/cemaat bağlantısı DP’den sonrada Türkiye’de din-siyaset ilişkisi ve etkileşiminin ana damarlarından biri olmaya devam etmiştir.

Ancak din-siyaset ilişkisinde dinî grup ve cemaatleri sadece birer aracı yapılar olarak düşünmek, bu ilişkiadaki fonksiyonlarını aracılıkla sınırlamak doğru bir yaklaşım değildir. Bunlar birer aracı yapı oldukları kadar, dinin siyasallaşmasının dinamiği de olabilirler. Zira çoğu dinî grup kendi din anlayışının ve dünya görüşünün hâkim olması için yayılcı bir karakter arz eder. Bu yayılcılık arzusu, eğitim vb faaliyetler yoluyla karşılanabileceği gibi, hemen her dönüşümün devlet ve siyaset eliyle gerçekleştirildiğine/gerçekleştirilebileceğine dair bir toplumsal tahayyülün de etkisiyle devlete ve siyasete hâkim olma yoluyla da karşılanmaya çalışılabilir. Nitekim ileride değinileceği üzere Türkiye’de dinin siyasallaşmasının örneği olan MSP’nin, lideri Erbakan tarafından dile getirilen özelliklerinden birisi Nakşibendî tarikatıyla olan bağlantısıdır.²⁰ Esas olarak Nakşibendîliğin İskender Paşa Cemaatiyle, Nurcu kadroların ittifakı olan MSP’nin, ülkedeki köklü İslamî cemaatlerin büyük çoğunluğunun desteğini aldığı iddia edilir.²¹

1.3. Sosyo-ekonomik yoksunluklara dayalı protesto ve muhalefet

İslam coğrafyasında siyasal İslam’ın ortaya çıkışını, sömürgeciliğe, batılılaşmaya, batılı güçlere karşı bir muhalefet ve protesto hareketi ola-

19 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 240.

20 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 106.

21 Çakır, a.g.e., s. 217.

rak görmek mümkündür.²² Türkiye’de de İslam’ın siyasallaşması bir muhalefet ve tepki hareketi olarak okunabilir. Mardin, politik bir konu olarak dinî desteklemekle, dinin sembolik bir kaynak olarak gücünün birbirinden ayrılması gerektiğini belirterek, Türkiye’nin geçmişinde dinin protestonun yeri ve kaynağı olarak saptandığını ifade eder.²³ Dinin siyasallaşmasının ifadesi olan partilerin söylemleri ve ortaya çıktıkları sosyal/siyasal zemin üzerine yapılacak incelemeler, Türkiye’de dinin protesto ve muhalefetin sembolik kaynağı olarak siyasallaştığını göz önüne serer.

Türkiye’de İslam’ın ilk siyasallaşma boyutunu, Alevileri temsilen 1960’ların ortalarında kurulan Türkiye Birlik Partisi temsil eder.²⁴ TBP, bir yönüyle DP ile Sünnî dinî çevreler arasındaki ittifaka bir tepkidir. Bu tepki, 1960’larda Alevilerin de paylaştığı, etnik gurupların su yüzüne çıkan, kendi ayrı kimliklerini fark etme ve öne çıkarma yolundaki genel eğilimle kesişerek, 1961 anayasasının etkileriyle yükselen hoşgörü ortamıyla birlikte bir alevi siyasal partisinin oluşumuyla sonuçlanır.²⁵ 1950’den itibaren hız kazanan sosyo-ekonomik modernizasyon sosyal yarılmaların ve seçmen gruplarının doğasını etkiler, modernizasyonun artmasıyla birlikte geleneksel ve kültürel yarılmalar fonksiyonel hale gelmeye başlar.²⁶ Kökleri gerilerde olmakla birlikte toplumsal farklılaşmanın 1960’lı yıllarda belirginleşmeye başladığı, en azından seçimler söz konusu olduğunda üzerinde durulabilecek toplumsal farklılaşmalara dayalı değişkenlerin bu yıllarda ortaya çıktığı görülür.²⁷ Farklılıkların bilincine varmanın siyaset-

22 Örneğin, ilk İslamcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin radikal bir anti sömürgeci harekettir. Geniş bilgi için bkz, M. Zeki İşcan, *Siyasal İslam; Dinî ve Fikri Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum, 2002, s. 8-13.

23 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 206.

24 Ali Yaşar Sanbay, *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, Alfa Yay., Bursa, 2001, s. 60.

25 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 123.

26 Ergun Özbudun, Frank Tachau, “Social Change and Electoral Behavior in Turkey: Toward a ‘Critical Realignment’”, *Internal Journal of Middle East Studies*, Vol., 6, No: 4, October, 1975, s. 461.

27 İşlevsel temelde örgütlenmiş kuruluşların yaygınlaşmaya başlamasının bu yıllara rastlaması bu noktada açıklayıcıdır. Ersin Kalaycıoğlu, “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 476-477; 1961 anayasasının (öncesine göre) çoğulcu ve özgürlükçü düzeninin yeni siyasal açılımlar sağlamasının da etkileriyle 1960’lı yıllarda siyasî partilerin çeşitlendiği ve farklı toplumsal kesitlerin özlem ve ideallerini dillendirdiği, mezhep farklılaşmaların, ideolojilerin Türk politik hayatına önemli bir boyut olarak katıldığı görülür. Üstün Ergüder, “Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 355; 1960’lı yılların ortalarında işçi sınıfının istek ve ihtiyaçlarının siyasal söylemde yer edinmesinin, 1966 yılında Alevileri temsilen Türkiye Birlik Partisinin kurulmasının ve 1970’li yılların başında İslamcı sağ partilerin ortaya çıkmasının arka planında bu süreçlerin etkileri inkar edilemez.

te etkili birer baskı grubu olma arayışına neden olduğunu, siyasal katılımın, yeni sınıfları ve söz konusu farklılaşmaları kapsayacak şekilde genişlemesinin Alevileri de etkilediğini, bu etkilenmenin DP ile Sünnî çevreler arasındaki ittifaka karşı bir muhalefetle kesişerek siyasete yansıdığını düşünmek yanlış olmasa gerektir.²⁸

Dinin siyasî/sosyal bir protesto ve muhalefetin sembolik kaynağı olarak siyasallaşması, 1970'li yıllarda dinin siyasal bir ideoloji olarak yükselmesinde de kolayca gözlenen bir durumdur. Demokrat Partinin halefi Adalet Partisini desteklerken, Ticaret ve Sanayi odaları birliği genel sekreteri olarak, AP'nin genel başkanı Süleyman Demirel ile anlaşmazlığa düşen, AP'den milletvekili aday adaylığı veto edilen ve bunun üzerine 1969'da Konya'dan bağımsız aday olan Necmettin Erbakan, 1970'de İslamcı bir parti olarak bilinen Millî Nizam Partisini kurdu.²⁹ Erbakan, Partiyi, AP'nin sola kaymasından meydana gelen sağdaki boşluğu dolduracak bir parti olarak tasvir etmiş, modern Türkiye'nin en belirgin özelliği olduğunu söylediği ahlaki çöküntüye bir son vermeye kararlı, militan püriten İslamcı bir yapılaşma partisi olduğu imajını vermiştir.³⁰ Söz konusu imajla birlikte, Masonluktan, Komünizme ve Siyonizme, yabancı sermaye bağımlılığı, gelir düzeyinin düşüklüğü ve bu dağılımdaki adaletsizlikten, eğitim sistemi ve politikasına kadar uzanan bir alana yayılan eleştiriler³¹ partinin siyasî/sosyal bir muhalefetin temsilcisi olarak görülmesi için yeterli olmuştur.

MNP'nin siyasal amaçlar için dinin kullanılmasını yasaklayan siyasî partiler kanununa göre kapatılmasından sonra 1972'de açıkça bu partinin devamı olan Millî Selamet Partisi kurulmuştur. Dinin Türk siyasal hayatına yeni bir boyut olarak katıldığı³² ve İslamî siyasal ideolojinin

28 Bu konjonktürün o yılların Türk solunu etkilediği de görülür. 1960'larda Haydar adı etrafında yaygınlaşan matem havası, muhtemelen, Türk solunun Türkiye'deki Alevi azınlığı politize etmek üzere giriştiği bilinçli çabamın bir parçasıdır. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 114.

29 Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 61; Çakır, a.g.e., s. 214.

30 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 105, 124; Çakır, a.g.e., s. 215-216.

31 Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 61; MNP'nin eleştirileri, maddi alanda (a) Türk ekonomisinin yabancı pazarlara ve sermayeye bağımlılığına, (b) kişi başına gelir düzeyinin düşüklüğü ile zenginliğin adaletsiz dağılımı üstüne, Manevi alanda ise (a) eğitim sisteminin gençleri Millî hedefler doğrultusunda eğitemediği ve (b) eğitim politikasının kendi tarihini red esasına dayandığına yönelik olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 124 (Binnaz Sayarı (Toprak), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, E.J. Brill, 1981, s. 98'den naklen)

32 Geniş bilgi için bkz., Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası, "MSP Örnek Olayı"*, Ankara, 1995.

laik siyasal sistem içinde meşruluk kazanmaya başladığının işareti sayılan MSP hareketine kadar dinsel muhalefet kendi elit kadrosuyla ve kendi sosyo-ekonomik tabanıyla tek başına varlık gösterememiştir.³³ Ancak MSP'nin ortaya çıkmasından sonra clerical görüşlü güçlü bir parti doğmuş, böylece İkinci Dünya savaşını takip eden İslamî uyanış, çok gecikerek siyasî bir şekil kazanmıştır.³⁴

MSP'nin kurucu kadroları, halkçı bir bölüşüm siyasetini savunuyorlar; hükümetin harcamalarını eleştiriyorlar ve alt tabakadaki insanların ihtiyaçlarına daha hassas olunması,³⁵ maddi kalkınma yanında manevi kalkınmaya da ağırlık verilmesi gerektiğini vurguluyorlardı.³⁶ Gerek MNP'nin gerekse MSP'nin söylemleri ve çizdikleri imaj, bir muhalefet ve protesto olarak başlayan hareketin modernleşmenin getirdiği sosyo-ekonomik, kültürel ve manevi yoksunluk ve çarpıklık üzerine oturduğunu gösterir. Türkiye'de dinin siyasallaşmasının 1970'li yıllara tekabül etmesinin altında modernleşmenin beraberinde getirdiği sosyo-ekonomik, kültürel ve manevi yoksunluklar üzerine inşa edilmiş bir memnuniyetsizliğin yattığı, 1961 anayasasının öncesine göre özgürlükçü olmasının da bu noktada etkisi olmakla birlikte İslam'ın, 1970'li yıllarda sosyo-ekonomik yoksunluklarını ve ezilmişliklerini dine sığınarak gidermek isteyen halk kesimlerinin ideolojisi³⁷ olarak siyasallaştığı söylenebilir.

Modernleşmenin yarattığı değişimin etkileriyle bireylerin hayatında ekonomik, sosyal, etik ve fizik türde bir takım yoksunluklar ortaya çıkar. Ekonomik yoksunluk, bazı toplumsal kesimlerin gelir dağılımından yeterli payı alamaması, dolayısıyla hayatın nimetlerinden yeterince yararlanamamasını ifade ederken sosyal yoksunluk, bazı birey ve gruplara diğerlerine göre daha yüksek değer verilmesinin doğurduğu; toplumsal prestij, güç, statü ve fırsatların gene adil olmayan bir şekilde dağıtılmasıyla ve bundan kaynaklanan duygularla ilgilidir.³⁸ Modernleşmenin geleneksel değer ve kurumlar üzerine oturtulma yerine yukarıdan aşağıya doğru

33 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 68; Toprak, *a.g.m.*, s. 387.

34 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 104, 107.

35 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 107.

36 Sarıbay, *Türkiye'de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 63.

37 Hikmet Özdemir, "Siyasal Tarih (1960-1980)", *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, Ed., Sina Akşin, 6. Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 270.

38 Ekonomik yoksunluk açısından önemli olan, söz konusu kesimlerin nesnel durumlarından çok öznel yargılarıdır. Herhangi bir kişinin ekonomik yoksunluk duygusuna kapılması o kişinin içinde bulunduğu nesnel durumdan daha önemlidir. Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 52-53.

dayatılan bir projeye sürdürülmeye çalışıldığı bir toplumda söz konusu yoksunlukların daha belirgin bir şekilde hissedileceği kuvvetle muhtemeldir. Batı, modernliği var olan toplumsal ilişkiler kümesinin üzerine inşa etmiştir. Bizde ise var olan toplumsal dokular gericilikle özdeşleştiği için, bunların aşılma çabasına gidilmiştir. Ancak yerine yeni toplumsal ilişkiler kurulamamıştır.³⁹

Modernleşmenin beraberinde gelen ve 1950'den sonra ivme kazanan şehirleşme ve sanayileşme gibi iç içe ve hızlı bir şekilde yaşanan süreçler, işsizlik, üretim tüketim dengesizliği, çarpık şehirleşme, gelir dağılımında adaletsizlik, belli kesimlerde statü ve çıkar kaybına yol açmıştır.⁴⁰ Aynı süreçler, geleneksel kimlikleri, rolleri, statüleri, değerleri ve kavramları da altüst etmekte, geleneksel yaşam tarzlarını eriten süreçlerin hızının aksine yeni değerlere dayalı yaşam tarzlarını üretecek süreçlerin yavaş yaşanması bir yoksunluğu ve bir çatışmayı beraberinde getirmektedir. Bu noktalarda ortaya çıkan hoşnutsuzluklara dayalı, sosyal tabakalaşmadan aile, eğitim ve siyasal organizasyon örüntülerine kadar birçok şeye karşı bir tutum takınılmaktadır.⁴¹ İslamcı hareketlerin modernleşmeyle gelen bu boşluğa, kopukluğa parmak bastığı,⁴² dinin bu karşı tutumları standardize eden, bir araç olarak siyasallaştığı düşünülebilir.

İslam'ın siyasallaşmasının ilk temsilcileri, sosyo-ekonomik hoşnutsuzluklara dayalı muhalefeti dinsel muhalefetle birleştirir. Örneğin, MNP ve MSP, kapitalizmin yarattığı değişim sonucu, altlarından hızla kayan sosyo-ekonomik tabanı dinsel ideolojiyle tutmaya çalışanların temsilcisi konumunda olmuştur.⁴³ Nitekim, Ergun Özbudun tarafından yapılan *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Politik Katılma* (1975) başlıklı araştırma, endüstriyelleşmeden olumsuz bir biçimde etkilenerek statü ve çıkar kaybına uğrayan esnaf ve zanaatkarların MSP'yi en çok destekleyen gruplar olduğunu göstermektedir.⁴⁴ Benzer şekilde MSP geleneğinden gelen Refah Partisinin de kentli alt sınıflar gözünde çekiciliğini kaybetmiş sol hareketin bıraktığı boşluğu doldurduğu, kentleşen seçmen tabanıyla birlikte merkez sermayesine karşı gelişen bir çevre sermaye kesiminden destek

39 Nilüfer Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 522.

40 Korkut Boratav, "İktisat Tarihî (1908-1980)" *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye Tarihi 1908-1980*, s. 353-354; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Y. Saner Gönen, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s. 386; Ahmad, a.g.e., s. 162-163.

41 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 53

42 Göle, a.g.m., s. 522.

43 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 106.

44 Kalaycıoğlu, a.g.m., s. 481.

aldığı iddia edilmektedir.⁴⁵ Gerek bu veriler gerekse dinin siyasallaşmasını temsil ettiği söylenen partilerin ortaya çıkması ve etkinlik göstermesinin hızlı bir değişimin hüküm sürdüğü bir döneme rastlaması, dinin siyasallaşmasının, değişimin olumsuz etkilerine karşı gösterilen tepkileri ve hoşnutsuzluğu arkasına alan bir muhalefet olduğunu doğrular niteliktedir. 1970'lerde dinin, bir yönüyle söz gelimi, zengin ve yoksullar arasındaki farkı çok büyük şekilde artırmış olan politikaların yoksullar arasında yarattığı hoşnutsuzluğu dile getirmede bir araç olarak siyasallaştığı⁴⁶ o yıllara ait seçim afişlerinde de kolaylıkla gözlenen bir durumdur. CKMP geleneğinden gelen başlangıçta söylem itibarıyla dine fazla yer vermeyen Milliyetçi Hareket Partisinin 1977 seçimlerinde kullandığı (normalde bir hadis olan) “*Komşusu açken, tok yatan bizden değildir*” ibareli afişi, gündelik hayata ait bir meselenin çözümüne yönelik bir İslamî formülasyonu dillendirmekle, bu yıllarda dinin siyasal söyleme sadece MNP, MSP geleneğiyle değil, Milliyetçi bir çizgiyle birleşerek yansıdığına da bir ifade olarak tam da bu söylediğimiz gerçeği yansıtmaktadır.

Şüphesiz sosyo-ekonomik yoksunluklar olmasa da dinin siyasallaşması muhtemeldir. Bu noktada vurgulamak istediğimiz şey, sosyo-ekonomik yoksunlukların, dinî bir ideolojiye dönüştürmek suretiyle bu ihtimali güçlendirici bir zemin olarak işlev gördüğüdür. Sosyo-ekonomik yoksunluğun yarattığı hayal kırıklığı üzerine oturan bir muhalefet ve protestonun niçin başka kanallarla değil de dinselikle ifade bulduğunu ise, hayatta uğranılan hayal kırıklığı arttıkça, muhtemel görünen gelecekte sosyal bakımdan benimsenmiş, değerli fakat bastırılmış olan amaçları gerçekleştirmede insanların inançlara daha fazla sarılması ile açıklayabiliriz. Gelişmiş dediğimiz toplumlarda bile dinsel grupların üyelerinin daha çok sosyal ve ekonomik yoksunluk duyguları hisseden kesimlerden geldiği görülür. Yoksunluk duygusuna kapılan kesimler bu duygularını bu şekilde gidermekte hatta dinsel statü ve ayrıcalıkları açısından bir üstünlük duygusuna kapılmaktadır.⁴⁷

Değişimin aşındırdığı kimliklerin, toplumsal dokular ve ilişkilerin yerine yeni kimliklerin, toplumsal ilişkilerin konulamamasından kaynaklanan boşluk ve kopukluğun İslamcı hareketleri tetikleyebilmesi⁴⁸ nede-

45 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, Tesev Yay., İstanbul, 2006, s. 15.

46 Zürcher, a.g.e., s. 421.

47 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 52-53.

48 Göle, a.g.m., s. 522.

niyle modernleşmenin getirdiği yoksunluklardan kaynaklanan tepkiler dinselikle ifade bulabilir. Kaldı ki, birçok Müslüman ülkede İslam, toplumsal kimlik ve sadakatin esas ölçütü olduğundan kriz anlarında ve acil durumlarda, Müslümanların esas kimliklerini İslam'da bulma yönünde bir eğilimleri vardır.⁴⁹ Mardin'in laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, Türkiye'de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çektikleri şeklindeki iddiasına⁵⁰ dayanarak, yaşanan değişim sonucunda kendini ifade etmenin, yani kimliğin önemli bir problem olduğunu, dinselliğin bu yönüyle kuşatıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İslam'ın kitleleri mobilize etmede ümmet yapısıyla ilgili moral ve sosyal bir yönü de vardır. Ümmet temeline dayalı bir yapı içinde dinsel bağlarla birbirine bağlanan herkes eşittir ve merteye farkına dayanmayan bir topluluğun üyesidir. Eşitlikçi bir ümmet idealinin aksine değişimin yarattığı eşitsizliğin, adaletsizliğin ve yoksunluğun kol gezdiği bir dış dünya vardır. Dış dünyayı eşitlikçi ümmet ideali doğrultusunda dizayn etmek ümmet yapısının verdiği doğal bir duygudur. Bu anlamda İslam, geleneksel kesim için değişimin doğurduğu yoksunlukları gidermenin tek çaresiydi.⁵¹

Türkiye'de siyasal muhalefete meşruluk sağlayabilen tek araç din değildir; siyasal hoşnutsuzluğun ifade edilebileceği başka kanallarda vardır.⁵² Ayrıca sosyo-ekonomik ve moral yoksunluklar, dinsel çözümleri olduğu kadar laik çözümleri de davet etme olasılığına sahiptir. Sarıbay, her şeyden önce bir inanç sistemi olan bireyler arasında fazlasıyla güçlü bağlar tesis eden dinin, bu bakımdan laik ideolojilere göre kitleleri mobilize etmede ilk bakışta bir üstünlüğünün söz konusu olduğunu belirterek, aslında bu olasılığın yoksunluğun sebeplerinin doğru ve yanlış algılanmasına bağlı olarak gerçekleşebileceğini, yoksunluğun gerçek sebebi dışında bir sebep algılanıyorsa çözümün dinsel, aksi takdirde laik olacağını, laik ideolojilerin de din gibi çalışabileceğini ancak bunun (ilerde ele alınacağı üzere) siyasal toplumsallaşma kurumlarının niteliğiyle ilgili olduğunu⁵³ belirtir. Aslında bu, bir yönüyle Cumhuriyet Türkiye'sinde içselleştirilmeye çalışılan mevcut laiklik anlayışı karşısında en yaygın ve güçlü ideolojinin din olmasıyla, siyasî retorikğin Türk toplumundaki etnik, sınıfsal vb bir

49 Lewis, *a.g.e.*, s. 12-13; İşcan, *a.g.e.*, s. 12.

50 Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 38.

51 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 59-60, 66.

52 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 130.

53 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56; Ümmet yapısıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 76 vd.

takım bölünmeleri reddetmiş olması dolayısıyla politik yelpazedeki en önemli ayrımın laikliği benimsemişler ve benimsememiş kesimler şeklinde gerçekleşmesiyle de açıklanabilir.⁵⁴ Bu iki ayrımın dışında kalan farklılıkların, ayrımların politize edilemediği ya da laik mekanizmaların çözümsüz kaldığı durumların dinsel mekanizmaları tetiklemesi, çeşitli fonksiyonları-söz gelimi konumuz açısından siyasal muhalefet fonksiyonunu yerine getirecek mekanizmaların olmadığı bir durumda boşluğu dinî ideolojilerin doldurması muhtemeldir.⁵⁵ Ağırlıklı çoğunluğunun Müslüman olduğu bir toplumda, en basit örnekle, Batı'nın hukukî rasyonalizasyonla çözdüğü adalet problemi bir türlü çözülememiştir. Bunun karşısında İslam'ın Hz Ömer'le simgeleşen adil yönetim veya yönetici söylemi vardır. Nihayetinde dinî arayışların siyaset düzeyinde görünmelerini toplumsal fonksiyon boşluklarına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Aristo fiziğinin "doğa boşluktan nefret eder" kuralı bu noktada açıklayıcıdır.⁵⁶

Burada Türkiye'de benimsetilmek istenen laiklik anlayışının hemen her kesimden insanların eleştirisine maruz kalacak bir hüviyette olmasının ve söz konusu laiklik anlayışının Türkiye'ye otoriter politik sistemlerle gelmesinin ve edinilme biçiminin otoriter bir doğaya sahip olmasının⁵⁷ yarattığı gerilimi de hesaba katmak gerekir. Batılılaşmanın ön şartlarından biri olarak uygulamaya konulan laiklik çerçevesinde dinî simge ve pratikler kamusal alandan dışlanmıştır. İslam'ın siyasallaşmasının biraz da bu

54 Toprak, dinin ileriliklik geriliklik tanımlamalarının temeli olarak tartışılmasının nedenlerini izah ederken, bunlardan birincisinin Cumhuriyet Türkiye'sinde, batılılaşma fikrinin karşısında en güçlü ve yaygın bir ideoloji olarak dinî bulmamız olduğunu ifade eder. İkincisi ve yazara göre daha önemli neden ise, laikliğin Cumhuriyet dönemi siyasî düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir işlev görmüş olmasıdır. Ona göre, 1960'lara kadar tek parti döneminin entegrist retoriği Türk aydınları tarafından sorgulanmamıştır ya da sorgulanamamıştır. Bu retorik Türk toplumundaki bir takım bölünmeleri reddetmiş, özellikle etnik ve sınıfsal bölünmelerin mevcudiyeti yok farz edilmiştir. Dolayısıyla politik yelpazedeki en önemli ayrım, laikliği benimsemiş ve benimsememiş kesimlerin ilerici, gerici olarak nitelendirilmeleri şekline dönüşmüştür. Politik mücadele gündemine gelebilecek ve sınıfsal içeriği olan bir sağ sol ayrımı boyutuna meşruluk tanınmamıştır. Toprak, a.g.m., s. 377-378.

55 Örneğin, Kemalizm'in ne sosyal adaletin nasıl gerçekleşeceğine dair bir açıklaması vardı ne de topluma sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkararak daha genel bir dayanak sağlıyordu. Buna karşılık gerçekte din uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı. Kemalizm'in akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığına karşın, İslam'ın çözümlenmesi zor olmakla beraber, son derece güçlü olan etkisinin objektif bir yanı vardır. O, toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahiptir. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 140.

56 Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 242.

57 Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlâk", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir atölye çalışması*, Ed., Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul, 1999, s. 22-23.

gerilimden beslendiği, bu dışlanmışlığa tepki olduğu, batılılaşma ve laiklik projesinin uygulanma şeklinin bumerang etkisi yaptığı da açıktır.⁵⁸

Öte yandan İslam'ın siyasallaşmasını sadece patolojik bir tepki, olarak yorumlamak da-ortaya çıkışı itibariyle bu şekilde yorumlamaya müsait olsa da-mümkün değildir. İslam'ın siyasallaşması bir tepki, olduğu kadar toplumsal ilişkileri yeniden üreten, sosyal aktörler için yeni bir kimlik inşasına yarayan alanlar, yeni kamusal görünürlükler açan, aynı zamanda kendi içinde dönüşen bir araç konumundadır. Siyasal İslam, İslam'ın siyasal içerikle yapılmış bir yorumu ve gerektiğinde bu yoruma ilişkin pratikler geliştirme tarzıdır.⁵⁹ Bu durum söz konusu yıllarda yoksunluklara karşı adalet ve eşitlik talebiyle görünür olan canlanmanın daha sonraki yıllarda "farklılık" için sahnede bulunmasında, siyasal İslamcı partilerin çeşitli faaliyetler, örgütlenmeler yoluyla kendi cemaatlerini kurmaları ve buna uygun pratikler ve yeni görünürlükler geliştirmelerinde açıkça müşahede edilebilecek niteliktedir.

Dinin siyasallaşmasını salt tepki olarak yorumlamak 1980'li yıllardan sonra din-siyaset ilişkisinde yaşanan gelişmeleri, örneğin MNP, MSP geleneğinden gelen Refah Partisinin 1990'lı yıllardaki nispi başarısıyla ilgili soruları da cevapsız bırakır.⁶⁰ MNP ve MSP, dar bir çevreye hitap etmişken RP, kitleleri yanına çekmeye yönelmiştir. RP, bir muhalefet hareketinden çok, kitle partisi olmaya yönelmiş aynı zamanda İslamî kesimleri kamusal alana taşımıştır. 1990'lı yıllarda İslamî hareket sadece siyasal bir muhalefet hareketi olmanın ve var olan muhafazakâr kesimlerin öncülüğünü üstlenmenin ötesinde yeni kesimler, yeni çehreler yaratmıştır.⁶¹ Bu nedenle dinin siyasallaşmasını modernleşmeye bir tepki olarak yorumlamak ne kadar doğru ise, bunun modern ve modernleşmenin bir sonucu olduğunu söylemek de o kadar doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir.⁶² İslam'ın siyasallaşmasının ardında İslam'ın bugünkü zamana taşınması vardır.⁶³ İslam'ın siyasallaşmasının modernleşmenin beraberinde getirdiği süreçlerin bir sonucu olarak da ortaya çıktığı⁶⁴ söylenebilir.

58 Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlâk", s. 30.

59 İşcan, a.g.e., s. 1-2.

60 Geniş bilgi için bkz., Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 185-187.

61 Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine; Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 14.

62 Mübeccel B. Kiray, *Seçme Yazılar*, Bağlam Yay., Ankara, 1999, s. 44-45.

63 Göle, *Melez Desenler*, s. 12; Siyasal İslam'ın Hz. Muhammed'le başladığı şeklinde görüşler olsa da, siyasal İslam'ın 19. yüzyıl İslam modernizmi ile belli bir alakası vardır. Geniş bilgi için bkz., İşcan, a.g.e., 3 vd.

64 Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", s. 522.

Dinin siyasallaşması bir protesto ya da modernleşmenin ürünü bir hareket olarak yorumlanabileceği kadar başka birçok açıdan da izah edilebilir bir niteliktedir. Örneğin bu, geleneksel dinî kitlelerin çocuklarının eğitim yoluyla merkezi ve mahalli bürokratik mekanizmalarda görev almaya başlamalarının bir sonucu olarak yorumlanabilir.⁶⁵ MSP'nin kurucularının mühendis, avukat vb mesleklerden olması bunun ifadesidir.⁶⁶ Yine bu durum kırsalın çözülmesiyle birlikte çevre değerlerin merkeze yönelmesinin bir sonucu olarak ele alınabilir.⁶⁷ 1980 den sonra siyasetteki İslamî canlanışın, söylemleri ve kültürel değerleri hala dinsel olan bir ortamdan yetişmiş taşra burjuvazisinin siyasetteki hakimiyetiyle kısmen açıklanabileceği yolunda değerlendirmeler olduğu gibi,⁶⁸ 1990'larda Refah Partisinin çevrenin marjinal İslamî akımlarının merkezin kontrolü altındaki kamusal yaşama daha yoğun bir şekilde katılımını sağladığı şekilde değerlendirmeler de mevcuttur.⁶⁹

1.4. İslam'ın politik yapısı

Dinin siyasallaşmasının, değerlendirmeye konu olan dinin genel özellikleri, o dinin, din-siyaset ilişkisi noktasında geçirdiği tarihsel tecrübesi, anlaşılma biçimi ve toplumsal işlevleriyle alakalı bir yönü de vardır. Bu noktadan hareketle İslam dinine bakacak olursak, her şeyden önce İslam'ın, gündelik hayata nüfuz edecek, onu yeniden inşa edebilecek giyimden, ekonomiye, doğumdan ölüme kadar birçok meselede kapsayıcı normatif düzenlemelere ve bu düzenlemelere etki gücünü veren saf kültürel söyleme sahip olduğunu belirtmemiz gerekir.⁷⁰ İslam'ın, bireyin özel hayatından hukuk alanına, sosyal, kültürel ve siyasal hayattan ekonomiye kadar uzanan geniş bir kapsama sahip olmakla, iki yönlü bir ideolojik formül içerebildiğini görebiliriz. İslam, bir yönüyle birey katında onların tek tek hayatlarını düzenlemekte, onlara bir hayat tarzı sunmakta, öbür yönüyle ise, kolektif planda, özellikle siyasal iktidarı düzenlemekte, yönlendirmekte ve ona meşruluk sağlamaktadır. İslam, tarihsel süreç

65 Çalık, a.g.e., s. 78.

66 Çakır, a.g.e., s. 215.

67 Türk siyasî hayatında merkez-çevre ilişkileri konusunda geniş bilgi için bkz., Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 12. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s. 35-79.

68 Ahmad, a.g.e., s. 245.

69 Çarkoğlu, Toprak, a.g.e., s. 15.

70 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 174.

içerisinde bir yandan yönetenlere meşruiyet imkânı sağlarken diğer yandan yönetilenler için kutsal rehberden sapanlara karşı başkaldırma aracı olarak işlev görmüştür. Bu haliyle İslam'ın ister meşru kabul edilen bir rejimi ayakta tutmak için olsun, isterse meşru olmaktan çıkmış bir rejimi tasfiye etmek için olsun yapılacak siyasî seferberliğin etkili sembollerini verdiği iddia edilir.⁷¹

Tarihî süreçte İslam, geldiği toplumun mevcut yapısının da adaptasyonu ile yeni bir toplumsal düzen geliştirmiştir. Erken zamanda bir kendini yayma kurumu ihdas etmiş, eski sınıf yapısı değiştirmiş, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için yeni bir kanunlaştırma ya da kanunlar sistemi geliştirmiş ve uygulamaya sokmuştur. Siyasal bünyenin temeli de genel olarak ideolojik, dinsel olan bu yapıya dayandırılmıştır. İslamî inancın bu yapısal pekiştirici rolü dolayısıyla din ve devlet aynileşmiştir.⁷² Klasik İslam anlayışında din ve devlet arasında, bunları birbirinden ayırt edici bir farklılığın olmadığı iddiasının⁷³ altında da bu yatar. Bu iddiaya göre İslam'ın teolojik olarak sosyal ve politik yapıyı önemsemesi ve bu yapının meşruiyetini kutsal bir güce bağlaması, İslam'ın bir politik ideoloji düzeyine çıkabilmesine imkân verebilir.⁷⁴

Klasik İslam anlayışının topluma ve siyasete ilişkin ayrıntılar konusunda, son derece etkin olma eğilimi taşıdığı doğrudur. Ancak bütün bunlara rağmen din-siyaset ilişkisinin, dinin siyasallaşmasının, söz konusu dinin niteliğinden çok sosyal/siyasal bir zemin etrafında şekillendiğini, bu şekillenmenin dinî referans olarak aldığı söylemekle çok ileri gitmiş sayılmayız. Zira İslam'ın demokrasi ve laiklikle uyuşan tarafları, din devlet ayrımını ima eden ilkeleri olduğu gibi, İslam tarihinden bu paralelde örnekler bulmak pekâlâ mümkündür.⁷⁵ Siyasal İslam'ın 19. yüzyılda ortaya çıkmış olması da bu noktada açıklayıcıdır. Buna rağmen dinin Türkiye özelindeki itibarlı mevki ve kendinden menkul sosyal ve siyasal davranışları etkileme ve örgütlemedeki başarısı, onun bir güç ve hatta toplumun yumuşak karnı/referans noktası olarak kabul edilmesine yol açmak-

71 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 58-59; Lewis, *a.g.e.*, s. 14; Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 72.

72 Mardin, bundan dolayı İslam dininden-az da olsa- ayrılanların yeni bir devlet kurma tehlikesi getirmesinden ötürü sert tepkiyle karşılandıklarını belirtir. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 70-71.

73 Lewis, *a.g.e.*, s. 9; Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 70-72.

74 Toprak, *a.g.m.*, s. 379.

75 Geniş bilgi için bkz., Niyazi Usta, "Din-Devlet ve Toplum", *Dinî Araştırmalar*, C. 3, Sayı: 8, Eylül-Aralık, 2000, ss. 137-149.

tadır. Sonunda din, bazen yaygın bir biçimde politik araç ve örgütlenmenin kanalı olurken, bazen de istismara ve provokasyonların hazırda bekleyen aracı olarak kullanılmaya açıktır.⁷⁶

1.5. Siyasal toplumsallaşma kurumlarının etkinliği/etkinsizliği

Din-siyaset ilişkisinin laiklik ekseninde anlaşılma ve tartışılması kaçınılmaz bir durumdur. Laikliğin nasıl anlaşılması gerektiği, Türkiye’de laikliğin ne anlama geldiği, din ve laiklik ilişkisi bu güne kadar tartışılma gelmiş bir konu olduğu gibi bundan sonrada tartışılacağı kesindir. Bu meyanda sonu gelmeyecek tartışmalara girmeden, dinin siyasetteki etkinliğini ne ile açıklarsak açıklayalım, bunun aslında laikliğin içselleştirilme(me)sine, dolayısıyla “siyasal toplumsallaşma” kurumlarının etkinliğine/etkinsizliğine bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Türkiye’de laikliğin toplumsal dinamiklerin etkileriyle değil, siyasal otoritenin isteğiyle yerleştirilmeye çalışıldığı bilinen bir durumdur. Laikliğin toplumsal dinamiklerin etkileriyle değil, siyasal otoritenin isteğiyle yerleştirilmeye çalışıldığı bir toplumda “siyasal sistemin varlığını sürdürebilmesi için, siyasal topluluğun her yeni üyesine siyasal kültürün aktarılması, yani “siyasal toplumsallaşma” önemlidir. Bu süreci gerçekleştiren kurumlardan biri okuldur.⁷⁷ Laik ve batılı anlamda bir toplum ve buna uygun bireyler yaratmada okulun rolü büyüktür.⁷⁸ Ancak okul, hâkim siyasal kültürü aktarırken siyasal alt kültürün değerlerini aktarmaya yönelmez. Eğer toplumda sistemin bütünüyle laik olmasına yönelik siyasalar söz konusu ise ve bundan dolayı din, siyasal sistemin bir meselesi olmaktan çıkarılıp bir alt kültür konumuna itilmişse bu alt kültüre ilişkin değerleri aktarıp resmi kurumlar dışında toplumsallaşmayı gerçekleştirebilecek kurum aile olacaktır. Ailenin bu süreçte kritik bir önemi vardır. Aileye en uzun süre bağımlı kalan tek varlık insandır ve özellikle geleneksel toplumda aile, bireyin siyasal benliğinin oluştuğu en kritik yıllarda ona yakın, onun üzerinde en etkili olan kurumdur. (Nitekim “öğüdü yuvada almak” deyi mi ailenin sosyalizasyondaki söz konusu etkisini çok iyi bir şekilde ifade eder.) Hiçbir kurum, bireyin benliğinin oluştuğu yıllarda onun duygusal

76 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 156

77 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56.

78 Buket Türkmen, “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 121.

bakımdan tatminini aile kadar sağlayabilecek bir etkiye sahip değildir. Birey ve aile arasındaki bu bağ onun toplumsallaşma sürecinde ebeveynlerin etkisi altına girmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece birey siyasal benliğini aile içinde kazandığı gibi, sonraki yıllarda ait olduğu siyasal toplumun değerler sistemini de iyi ya da kötü olarak buna göre değerlendirmektedir.⁷⁹

1987'de yapılmış bir araştırmının sonuçlarına göre, ilkökul öğrencilerinin, % 62'si, babalarının tuttuğu partiye sempati duymaktadır. Bu araştırmada, çeşitli ülkelerde yapılan araştırmaların da benzer sonuçlar verdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte bu araştırmada parti tutma duygularının gelişiminde arkadaş grubu etkisinin varlığı da saptanmış olup, kitle iletişim araçlarının etkisine maruz kalma ile parti tutma arasında herhangi anlamlı bir korelasyonda bulunmamıştır.⁸⁰ Ailenin siyasal toplumsallaşmadaki kritik önemini gösteren bu bulgular, okulda alınan siyasal kültürün benimsetilmek istendiği şekilde değil, aileden edinilen kültürün süzgecinden geçirilerek mal edileceğini gösterir. Belki de bireyler tersinden okumaya yönelik bir tutumun etkisiyle verilmek istenen kültürü tersinden içselleştireceklerdir. Nitekim genç öznenin okul dışında oluştuğunu, okulun bu oluşuma katkısının sınırlı olduğunu, laiklik ve Kemalizm gibi okulun kurucu prensiplerinin sabit kavramlar olmadıklarını ve toplumsal aktörlerin günlük hayatlarında bunları yeniden tanımlandıklarını gösteren deneysel araştırmalar mevcuttur.⁸¹

Siyasal kültürü aktarmada laik kurumların başarısız olduğu toplumlarda, siyasal kültüre ilişkin bir laikleşmenin tam anlamıyla gerçekleşmesi, dahası laikleşme sürecinin geleneksel kurumlarca tehdit edilmesi geriye çevrilme ihtimali söz konusu olabilmektedir.⁸² Buradan hareketle dinin siyasallaşmasının bir nedenini de laik eğitimin belli bir döneme kadar nüfusun büyük bir kısmına ulaşamaması, ulaşmış olsa bile eğitimin siyasal sosyalleşmede etkisiz kalmasına bağlayabiliriz. Belli bir döneme kadar Atatürk'ün eğitim reformlarının kırsal kesimdeki kitlelere ulaşamaması, onların sosyal gerçekliği algılamalarında bir boşluk yaratmış ve sosyal değişme bunların daha büyük bir kısmını harekete geçirdikçe bu durum kritik bir nitelik kazanmıştır. İlkokul çağındaki öğrencilerin % 90'ını okullar-

79 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 54-56.

80 Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, "İlkokul Çocuklarının Parti Tutmasını Belirleyen Etkenler", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 507-512.

81 Türkmen, a.g.m., ss. 110-148.

82 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 57.

da olsa da, öğrenciler bilim ve teknoloji dünyasına pozitivist dünya görüşü beğenildiği için değil, geçimlerini sağlamak için yöneltilmektedirler.⁸³

1.6. Uluslararası konjonktür ve politika

Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin belirleyicilerinden birisi de uluslararası konjonktür ve uluslararası ilişkilerdir. 1970’lerin sonlarında yaşanan İran İslam devriminin Türkiye’de siyasette etkili olmak isteyen radikal eğilimli grupları güçlendirdiği,⁸⁴ Türkiye’deki siyasal İslamcı hareketlerin, İslam coğrafyasında sömürgeciliğe ve batılı güçlere bir tepki olarak gelişen siyasal İslamcı hareketlerden esinlendiği muhakkaktır. Türkiye’de İslam’ın siyasallaşmasının ilk örneği olan MNP’nin Siyonizme olan tepkiyle, ilk İslamcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin’in Siyonist harekete olan tepkisi arasındaki benzerlik tesadüf olmasa gerekir.⁸⁵ Yine 1980’lerde dinin siyasette etkili olmasının nedenlerini, bu yıllarda dünyada Reagen’dan Tehatcher’a, Amerika’dan Avrupa’ya geniş bir alanda yaygın olan muhafazakârlığın Türkiye’yi de etkisi altına alması⁸⁶ ve ekonomik, ticari ilişkiler için Arap dünyasıyla girilen ilişkiye bağlayan değerlendirmeler mevcuttur.⁸⁷

Günümüz dünyasında din, ulusal ve uluslararası politik ve stratejik amaçlara açık durumdadır. Soğuk savaş öncesi ve sonrası dönemde yaşanan hadiseler ve ileri sürülen politik stratejik modeller bunun göstergesidir.⁸⁸ Sovyetlerin çökmesine kadar hüküm süren iki kutuplu dünya konjonktüründe özellikle 1946’dan sonra Sovyetler karşısında sırtını Batıya dayayan bir ülkede Rusya’nın temsil ettiği komünizm karşısında dinin (İslam’ın) canlandırılmaya çalışılması içten içe uygulanan bir politika olmuştur. Kıray, uluslar arası konjonktür bağlamında Türkiye’yi yoğun etkileyen temel sorunun Sovyetleri güçsüz düşürmek ve yıkmak olduğu-

83 Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 139.

84 İran devrimi dünya çapında (İslam’ın oluşturduğu) ortak, umumi ve siyasî kültüre sahip olduğu yerlerde büyük bir tesir meydana getirmiştir. Lewis, *a.g.e.*, s. 9.

85 İhvan-ı Müslimin’in Siyonizm’e olan tepkisi konusunda bkz., İşcan, *a.g.e.*, s. 9.

86 Binnaz Toprak, “Religion and State in Turkey”, She delivered her lecture at a Dayan Center conference on “Contemporary Turkey: Challenges of Change”, on 20 June 1999, s. 4; Kıray, *a.g.e.*, s. 42; 1980’lerde dünya siyasetindeki muhafazakar canlanışın, İslamlaşma etkisine açık bir bünyeye sahip olduğu daha önceden görülen MHP’nin ideolojik mahiyetini de etkilemeye başladığı söylenebilir. Sarıbay, *Türkiye’de Demokrasi ve Politik Partiler*, s. 77.

87 Ahmad, *a.g.e.*, s. 258.

88 Bkz., Nadim Macit, *Küresel Güç Politikaları, Türkiye ve İslam*, 2. Baskı, Fark Yay., Ankara, 2006, s. 315.

nu belirterek Amerika'nın dinselliği siyasallaştırarak komünizmden uzaklaştırmayı bir politik şablon olarak düzenlediğini ifade eder. Bununda çok ayrıntılı ve alttan işlenen bir düzenle İslam'ı, siyasal İslam haline getirerek yapılmaya çalışıldığını vurgular.⁸⁹ Sovyetlerin çökmesinden sonra uluslar arası politik ve stratejik amaçlarla dinin kullanımı, ötekisi değişmekle birlikte devam etmektedir. Bugün ABD'nin yetkili ağızlarından birinin "Türkiye'nin ılımlı İslam'ın temsilcilerinden biri" olduğu yolundaki beyanının arkasındaki bilincin üzeri biraz kazıldığında, çeşitli İslam ülkelerinde yükselen radikal İslamî hareketlere karşı Türkiye'deki İslam'ın yeni bir stratejinin aracı olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.⁹⁰ Stratejinin boyutları ve uzun vadede ne gibi sonuçlar üreteceği pek açık olmasa da, Türkiye'de din-siyaset ilişkisi ekseninde cereyan eden sonu gelmez tartışmalara ve kutuplaşmalara yeni boyutlar eklediği oldukça açıktır.

Dinin siyasetteki etkinliği ya da dinin siyasallaşması konusunda buraya kadar değindiğimiz ilk bakışta birbirinden farklı kanallarda akan akıntılar olarak göze çarpan temel çizgilerin aslında birbiriyle üst üste gelen, kesişen birbirine girift, kimi zaman ters yönde beliren çizgiler olduğunu unutmamak gerekir. Dinin tek başına siyasal hayatı kontrol altına alması mümkün olmadığı gibi, arkasına sadece bir toplumsal unsur, akıntıyı alarak siyasal hayatta etkili olması da mümkün değildir. Onun etkinliği diğer toplumsal, siyasal unsurların akıntılarının çapraz etkileriyle orantılıdır.

2. Din-siyaset ilişkisinde Etkin Dinamiklerin Bugünü

Bugün Türkiye'de din-siyaset ilişkisi ekseninde ortaya çıkan ve ilk bakışta bir olay görünümü veren bütün gerçekliklerin bir olay olmaktan çok burada incelediğimiz ana çizgiler üzerine oturan olgular oldukları aşikârdır. Din-siyaset ilişkisini geriye dönük incelemeye çalıştığımız bir önceki bölüm, bize İslam'ın siyasallaşmasının sosyal/siyasal bir zemini olduğunu göstermiştir. Türk toplumu hızla gelişen ve değişen bir toplumdur. Bu değişimin bireyi, bireyin anlam dünyasını, toplumu, toplumsal ilişkileri, dinin anlaşılma biçimini, konumuz açısından din-siyaset ilişkisini etkileyen zemini de içine aldığı kuşkusuzdur. O halde 20. yüzyılın ortalarından günümüze kadar geçen süreçte, din-siyaset ilişkisini etkilediğini belirtti-

89 Kray, a.g.e., s. 35-36.

90 Macit, a.g.e., s. 316.

ğimiz zeminin, söz konusu değişimin sonucunda aldığı bugünkü durumun incelenmesi din-siyaset ilişkisinin bugününü anlamamıza katkı sağlayacağı gibi, gelecek hakkında bir takım ipuçları verebilir.

Türk toplumunun belli alanlarda aksaklıklara ve ezber bozan hususiyetlerine rağmen belli bir değişim çizgisinde ilerlediği açıktır. En azından 1950'li yıllarda % 70'i kırsalda yaşayan bir toplum, bugün % 65'i şehirde yaşayan bir toplum haline gelmiştir. Farklılaşmaların az görüldüğü homojen bir bütün, bugün hemen her alanda farklılaşmış homojen olmayan bir bütüne dönüşmüştür. Ağırlıklı bir tarım toplumundan, sanayi toplumuna, topluluktan bireyselliğe geçildiği görülmektedir. İletişimden teknolojiye, din anlayışından siyasî kültüre hemen her şey baş döndürücü bir hızla değişmektedir. Bütün bunlar, bireyin dünyasından toplumsal siyasal dünyaya kadar hemen her şeyi değiştirmekte, eskiden olduğundan farklı bir şekilde yeniden üretmektedir. Bu noktadan hareketle öncelikle toplumsal bir gerçeklik olarak dinin “denetim işlevi”nin demokratik bir siyasal sistemde etkili bir unsur olarak siyasal alana yansıdığı gerçeğini ele alırsak, dinin geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de, bir politik konu olarak siyasete yansıdığını/yansıyabileceğini ifade edebiliriz. Modernleşmenin beraberinde getirdiği sekülerizasyon sürecine rağmen, dinin ve dinî hareketlerin görünürlüğünün en modern toplumlarda bile sosyal bir gerçeklik olarak var olmaya devam ettiği hatta yer yer canlanmaların görüldüğüne dair Din Sosyolojisi alanında yapılmış çalışmalardan onlarca örnek bulmak mümkündür. Kutsal alandan tamamen soyutlanmış bir toplumsal alan, toplumsal ilişkiler düşünülemez Pozitivist sosyologların da kabul ettiği bir yargıdır.⁹¹ Toplumsal ve siyasal bakımdan oldukça modernleşmiş bulunan toplumlarda bile din, siyaseti etkileyen faktörler arasında yer alabilmektedir.⁹² Bugün pozitivism ve modernleşmenin temsilcisi olan Batı'da bile seçim sosyolojisi ile ilgili olarak yapılan araştırmalar seçimlerde ve dolayısıyla siyasetin resmini belirlemede din (mezhep) faktörünün etkili olduğunu göstermektedir.⁹³

Elbette dinseliliğin yok olduğunu söyleyemeyiz. Hatta kimi alanlarda dinseliliğin yeniden etkinliğini artırdığını dahi iddia etmek mümkündür. Bununla birlikte modernleşme süreci ile girdiği ilişkide dinseliliğin şekil değiştirdiği de muhakkaktır. Toplumsal alanda meydana gelen değişme-

91 Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, s. 522.

92 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 72.

93 İşcan, *a.g.e.*, s. 132.

lerin, dinin toplumsal fonksiyon ve işlevlerini değiştirdiği, dini kimi alanlarda fonksiyonsuz kıldığı, yer yer dine yeni işlevsel alanlar açtığı, din anlayışında bir dönüşümün yaşandığı şüphesizdir. Bugün, yaşanan hayata gereği gibi uyum sağlama konusunda geleneksel din anlayışlarının ve yaklaşımlarının yetmezliği ilahiyat alanında en çok tartışılan konulardan biridir. Ayrıca taleplerini din eksenli politikalar eşliğinde sürdürme azminde olan siyasal yapıların bile din ve modernlik arasında ilginç korelasyonlar kurmada ısrarlı olduklarını görmek mümkündür. Bu birleştirme çabasında da zihinsel bir dönüşümün gerçekleştiği açıkça fark edilir.⁹⁴

Siyasal kültür düzeyinde insanların din ve siyasetin toplumsal hayatın farklı alanlarını oluşturduğunu algıladıklarına işaret eden göstergeler olduğu gibi,⁹⁵ bazı yörelerde kadercilik, eğitim, aile ve kadın konularında insanların dünya görüşünü belirlemede din faktörünün birinci planda gelmediği görülmektedir.⁹⁶ Kendini tanımlamada kimlik ifade etmede din gibi geleneksel kimlik kriterlerinin merkezi yerinin kaybolmaya başladığı, insanların bugün daha çok kendilerini örneğin, meslek kalıpları içinde tanımladıkları görülür. Öyle ki, ilk karşılaştığımız birisine sorduğumuz soruların başında “ne iş yapıyorsun”? sorusu gelmektedir. 2006 yılında yapılan bir araştırmada kendini “öncelikle Müslüman” olarak tanımlayanların oranının % 44.6 olarak tespit edilmiş olması,⁹⁷ İslam’ın kendini tanımlamada halen etkili bir kriter olduğunu gösterse de, çoğunluğunun Müslüman olduğu bilinen bir ülkede bu oranın düşük olduğunu belirtmek gerekir.

Modernleşmenin beraberinde getirdiği değişim süreçleri bireyselliği üretmiştir. Söz konusu bireysellik hemen her aidiyetin eleştirel bir bakışla özneleşen birey tarafından kabul edilmesine yol açmıştır. Bugün bireyler herhangi bir sistemin, ideolojinin veya politikanın yönlendirdiği piyonlar olmaktan kurtulma ve kendi öznellikleri çerçevesinde yaşamda durdukları yeri belirleme olanağını, bir anlamda kendilerini aşkın amaçlardan bağımsızlaştırdıkça bulmuşlardır. Kimlik, bir anlamda toplumsal hareketle-

94 Subaşı, *a.g.e.*, s. 153.

95 İlter Turan, “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, s. 444-445; Halkın İslam’a karşı tutumu konusunda Milliyet gazetesinde (26 Mayıs, 1 Haziran 1986) yayımlanan bir araştırmanın sonucu laik değerlerin toplumun hemen her düzeyine nüfuz ettiğini ortaya koyan bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu araştırmaya göre, % 60, 5 kendisini dindar olarak kabul ederken, sadece %26,3 düzenli olarak ibadet ettiğini belirtmektedir. Çoğunluğu Müslüman olan bir ülke için bu oran oldukça düşüktür. Ahmad, *a.g.e.*, s. 259.

96 Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 71; (Mübeccel B. Kıray, “Toplum Yapısı ve Laiklik”, Reşat Kaynar’a Armağan, İstanbul, 1981’den naklen)

97 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

rin ve kapsayıcı anlatıların kayboldukları yerde belirlemektedir. Sosyal, millî ve dinî aidiyetler, ancak bireyin onları eleştirel ve bireysel açıdan yeniden okuması şartıyla hala bireyin kimliğinin kriterleridirler. İslam'ın, İslamî sembol ve kavramlarında bütün kimliklerden gençlerin etkilendiği yeni-bireycilik tarafından sorgulandığı, bu satırları alıntuladığımız yazarın yaptığı uygulamalı araştırmanın sonuçlarından biridir.⁹⁸ Nilüfer Göle, eski siyasal İslamcı bir yazarın kendi hayatını anlattığı bir romandan hareketle, varlığını kolektif siyasî harekete borçlu olan, ama artık kimliği için tepkisel, baş kaldıran politikalara ihtiyacı olmayan Müslüman öznenin ortaya çıktığını ifade ederken, aynı gerçeğe işaret etmektedir.⁹⁹ İslamî hareketin siyasal eylemi, kolektif boyutu, anonim kitle görüntüsü, yerini giderek seslerini korodan ayrıştıran, yeni mekânlara (TV, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlar) giren, yüz hatlarını görmeye başladığımız, kısaca bireyleşen bir İslamî dinamiğe bırakmaktadır.¹⁰⁰

Din-siyaset ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar dindarlıkla parti tutma arasında bir korelasyonun varlığına işaret ederler.¹⁰¹ Ancak Kıray'ın belirttiği üzere, değişme çizgisi dindarlık biçimlerini de değiştirmektedir. Toplum değişime çizgisi, dinseliliği vicdana doğru çekmektedir.¹⁰² Kısaca dindarlık bireyselleşmektedir. Sosyo-kültürel çevrenin ve bu çevrede meydana gelen değişmelerin dindarlık biçimlerini de değiştirdiği dindarlık tipolojileri üzerine yapılan araştırmaların verilerinden hareketle rahatlıkla altı doldurulabilecek bir iddiadır.¹⁰³ Yatay hareketlilik/köyden kente göç ile birlikte şehir hayatıyla girilen ilişki sonucunda insanlarda dinde rasyonelleşmeye ve sekülerleşmeye kapı aralayan bir din anlayışı ve dindarlık biçiminin oluştuğu yolundaki gözlemler bu açıdan oldukça açıklayıcıdır.¹⁰⁴ Bu iddiaları Türkmen ve Göle'nin tespitleriyle birleştirdiğimizde sosyo-ekonomik değişmeler sonucunda bugün dindarlığın değiştiğini, dindarlıkta kişisel-bireysel boyutun ağır bastığını, köylü, şehirli vb dindarlıkların, işçi, memur gibi mesleki konumlara, eğitim seviyesine göre, hatta kadın, erkek dindarlığı gibi cinsiyet farklılıklarına dayalı dindarlık

98 Türkmen, a.g.m., s. 144-146.

99 Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslamî Ahlak", s. 40-41.

100 Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (Giriş) s. 11; Göle, *Melez Desenler*, s. 14.

101 Ergüder, a.g.m., s. 368-369.

102 Kıray, a.g.e., s. 46.

103 Dindalık tipolojileri konusunda geniş bilgi için bkz., Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik bir Yaklaşım", *İslamiyat*, C. 8, Sayı; 2, s. 71-91.

104 Geniş bilgi için bkz. Niyazi Usta, "Göç ve Din", *Din ve Toplum Yazıları*, Platin Yay., Ankara, 2008, s. 33-43.

biçimlerine dönüştüğünü düşünebiliriz. Bireyin dinî aidiyeti ile öznel ve nesnel dünyasının kesişiminde cereyan eden dindarlığın tek tip tezahür eden bir fenomen olmadığı açıktır. Bu nedenle dindarlık/dindarlaşma ile İslam'ın siyasallaşması arasında doğrudan bir ilişki aramanın zemininin daralmaya başladığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Nitekim 2006 yılında Çarkoğlu ve Toprak tarafından yapılan araştırma, halkın büyük çoğunluğunun dindar olduğu, ancak Türkiye'de şeriat özleminin olmadığını, dindarlığın artmasıyla devlet düzeninin laik ilkelerden uzaklaşacağı şeklinde bir yargıya ulaşamayacağını¹⁰⁵ ortaya koymaktadır.

Dinî grup/cemaat ve siyaset ilişkisi ekseninde meseleye bakacak olursak, aslında bireyciliği ön plana çıkaran, modernleşme, şehirleşme, öznelleşme gibi süreçlerin dinin cemaat oluşturucu fonksiyonunu ya da dinî cemaatleri yok etmediğini söylemek mümkündür. Dinî gruplar ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında insanların anlam arayışına cevap olarak ortaya çıkarken, modernleşme tecrübesi geçiren bizim gibi toplumlarda ise, yaşanan hızlı değişime ayak uyduramayarak kenarda kalanların içine düştüğü sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik ezilmişliğin acılarını hafifleten ve onlara dış etkenlere karşı korunma sağlayan bir sığınma konumundadır.¹⁰⁶ Bugün cemaatler, şehir hayatı ve bireyselleşmenin getirdiği rekabete girmekten korkan sayıları azımsanmayacak bir kesim için hâlâ içerisinde kendini bulduğu ve benliğini adadığı yapılar olmaya devam etmektedir. Ancak günümüzde bu cemaat ya da grupların yapılarının ve faaliyet alanlarının da değiştiği, yapısal ve fonksiyonel bir dönüşüm sürecine girdikleri, artık ticari bir firma gibi seküler hizmet ve fonksiyonlarının ağırlık kazandığı hissedilmektedir.¹⁰⁷ Bu haliyle din-cemaat-siyaset ekseninde gerçekleşen ilişkinin günümüzde de devam ettiği hangi cemaatin hangi partiyi desteklediği yolunda çıkan spekülasyonlardan da gözlenen bir durum olmakla beraber, dinî grup ve cemaatlerin önceliklerinin siyasetten ekonomiye doğru kaydığını söylemek mümkündür. Ayrıca dinî grup ve cemaatlerin siyasal iletişimdeki geniş yerinin, parti örgütlenmeleri, medya vb iletişim araçlarının etkileriyle daraldığını da unutmamak gerekir.

Günümüzde ulaşım ve kitle iletişim araçlarının, özellikle televizyonun gelişmesi, yaygınlaşması ile insanlar hemen her alanda iletişim ve

105 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 94.

106 M. Ali Kirman, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *İslamiyat*, C. 8, Sayı: 1, 2005, s. 104.

107 Geniş bilgi için bkz., Kirman, *a.g.m.*, s. 101-111.

etkileşime açık hale gelmiştir. Bu, ötekine bakışı hatta onu olduğu gibi kabullenmeyi doğurduğu gibi, iletişim araçlarında din-siyaset ve laiklik gibi konuların sıklıkla dile getirilir olması, birbirinden farklı düşünen insanların ve gurupların tartışma programları sayesinde etkileşime geçmesi, ister istemez her iki tarafın birbirinden etkilenmesi sonucunu doğurmuştur. En azından karşı taraftan yönetilen eleştiriler, yeni cevaplar üretmeyi zorunlu kılmaktadır. Yeni cevapların kaynağı ne olursa olsun ötekini dikkate alarak üretilmiş olduğundan savunulan tezde de değişiklik yapmayı zorunlu hale getirmektedir. Kısaca ötekiyle karşılaşma, tanıma, fikirlerin demokratik yollarla çarpışması bir konsensüse işaret eder. 1990'lı yıllarda dillendirilmeye başlanan, "birlikte yaşayabileceğimiz başka bir Türkiye yok" ifadesinde cisimleşen bu konsensüs, çoğulculuğa ve birbirimizin farklılığına tahammül etmemiz gerektiğinin ifadesidir.¹⁰⁸

Şüphesiz bu konsensüs, "akıl kullanım biçimini" dolayısıyla akıl yürütme sonucunda ulaşılabilecek hükmü değiştiren modernleşme, şehir(li)leşme vb süreçler içerisinde biriken müktesebatın da bir sonucudur. Bu süreçlerle birlikte düşünce yapısında bir çeşitlenme yaşanmış, düşünmenin sonucunu belirleyecek uyaranlarda artış söz konusu olmuştur. Akıl kullanma biçiminde yaşanan bu değişim, Türk toplumunu 1970'lerin sonuna doğru yaşanan "güçlünün ya da iyi olduğuna inanın diğerine yaşama hakkı tanımadığı" bir tahayyül ve tutumdan uzaklaştırarak "en güçlü ya da en iyi olanların bile kendi kurguladıkları dünyada tek başına yaşayamayacakları" gerçeğine dayanan bir dünya görüşüne yaklaştırmıştır.¹⁰⁹ Artık fobileri besleyen tanımazlık, bilmezlik, görmezden gelmezliklere dayalı içe kapanmaların, yerini rötarlı da olsa gerçeğe yüzleşme almaktadır. Akıl kullanımında yaşanan bu değişimin sonucunda gerçekleşen karşıt fikirlerin demokratik kanallar içerisinde mücadelesinden doğan konsensüsten bütün ideolojiler gibi dini ideolojiler ve söylemler de etkilenmiştir. Bu konsensüs siyasî meşruiyetin, toplumsal birlikteliğin kaynağının hemen her kesim tarafından kabul edilebilir bir alana oturması gerektiğine işaret ettiğinden söz konusu konsensüsün dışında kalan meş-

108 Çarkoğlu ve Toprak tarafından yapılan araştırmada farklı din ya da mezhepten ya da inanan ailelerle komşuluğa itiraz etmeyeceklerini söyleyenlerin oranının her kategoride itiraz edeceklerden daha yüksek olması bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 28.

109 Sosyal uyaranlar ile akıl yürütme arasındaki ilişki ve bu ilişkinin hoşgörü ya da fanatizm bağlamında tatmin edici bir değerlendirmesi konusunda bkz., Niyazi Usta, "Akıl Kullanımı, Toplumsal Barış ve Hoşgörü", *Din ve Toplum Yazıları*, s. 7-15.

ruiyet kaynaklarının eylem alanı daralmaktadır. Hemen her açıdan post-modernize olmuş farklılaşmaya uğramış bir toplumda siyasî meşruiyetin herhangi bir inanca, sınıfa, kesime, ideolojiye değil, giderek farklılıkların demokratik mücadelesi sonucu oluşan dengeye oturacağı kuvvetle muhtemeldir. Bu dengenin siyasal kültürü, politik dili de etkilediği 1980'lerden sonra değiştiği gözlenen politik kültür ve politik kültürü yansıtan siyasal reklâmlar üzerinden rahatlıkla okunabilir. ANAP'ın 24 Aralık 1995 seçimlerinden önce verdiği taahhüt listesinde, "*dinî ve etnik farklılıkların göz önünde bulundurulması*" ve "*toplumsal uzlaşma*" ile ilgili mesajların yer alması, RP'nin verdiği ilanlarda, "*iç barışı, dinî ve etnik farklılıkları gözletmeyi, düşünce ve inanç özgürlüğünü savunmayı*", CHP'nin verdiği ilanlarda, "*etnik ayrılıklara ve mezhep farklılıklarına*" duyarlı olunacağını işlemesi ve DSP'nin "*inançlara saygıyı*" vaat etmesi hem farklılıklar adına bir konsensüsün, hem de dinin, dinî değerlerin ideolojik bir gerçeklik olarak, siyasallaşarak değil, daha çok bireye ait bir hak, bir toplumsal gerçeklik olarak siyasete yansıdığıнын, dolayısıyla siyaset-din ilişkisinde bir normalleşmenin işareti olarak kabul edilebilir.

Bugün politik kültür ve söylemde yumuşama, hoşgörü, uzlaşma gibi kavramlar ciddi ideolojiler ve davalar arası kavgaların yerini almıştır. Politik üsluptaki bu değişime bağlı olarak, diğer bir yandan da sistem sorgulamaları ve rejime karşı çıkışlar yerlerini giderek icraat üzerine tartışmalara ve eleştirilere bırakmaktadır. Artık farklı politik görüşlerin ve hatta farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olup olamayacağı sorusu gündemdedir. Politik üsluptaki yumuşama toplumda biraz önce bahsi geçen konsensüs arayışına tekabül etmektedir. Dünün ideolojik retorikte uzman politikacılarının yerlerini sosyal mühendislikte uzman teknokratlar almaktadır. Sil baştan geleneğine sahip darbeci ve devrimci arzuların beslendiği politik ütopyalar zayıflarken, yükselen yeni başkaldırı ifadeleri, daha az politik, daha çok bireysel ve kültürel tarzdadır. Çeşitli toplumsal aktörler ortaya çıkabilmiş kadınlar, yeşiller, türbanlılar, eş cinseller gibi farklı toplumsal kesitler, yeni kültürel ve bireysel duyarlılıkları işlemeye,¹¹⁰ sosyo-ekonomik yoksunluk ve hoşnutsuzluklardan kaynaklanan muhalefetin ifade edilebileceği, bu muhalefeti somutlaştıracak sivil toplum kurumları, meslek örgütleri gibi işlevsel mekanizmalar gelişmeye başlamıştır.

Henüz belirgin düzeyde olmasa da Türk toplumsal yapısının, geleceksel bölünmeler yerine yeni ve işlevsel farklılıklara yöneldiğini, siyasal

110 Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", s. 516-518.

kültürünün de geleneksel bölünmeler yerine farklı bölünmeleri politize edecek bir yapıya doğru dönüştüğünü görmek mümkündür. Farklılaşmaların üzerine oturan bir toplumsal ve siyasal düzlemde hiçbir ideolojinin kendi gerçeğini otoriter bir şekilde dayatması mümkün olmayacağı gibi, İslamcı hareketlerin de bu süreci geriye döndürmeleri mümkün görünmemektedir. Bunun toplumsal bir tabanı da yoktur.¹¹¹ Postmodernize olmuş, hatta aynı dinî bünye içerisinde bile parçalanmaların fonksiyonel hale geldiği-ki bunun en belirgin örneği Alevilerdir-çok partili demokratik bir hayatı içselleştirmiş bir toplumda¹¹² bu parçalanmaya uğramış kesimleri ve bunların içinde barındıkları sivil toplum örgütlerini, siyasal partileri dikkate almayanların başarı şansı azdır. Kaldı ki, böyle bir toplumsal ve siyasal yapıda tüm toplumsal kesitlerden destek almadan tek başına iktidar olmak neredeyse imkânsızdır. İslam'ın siyasallaşmasının temsili olduğu söylenen MNP, MSP geleneğinden gelen RP'nin, kitleleri kucaklayamaması ve onun kapatılmasından sonra açıkça bu geleneğin temsilciliğini yapan partinin son üç seçimdeki başarısızlığının bu iddiayı temellendirmek için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Her ne kadar son seçimlerde yapılan tartışma ve spekülasyonlar, özellikle Cumhurbaşkanlığı seçiminin laiklik eksenli bir ayrışmanın sembolü haline gelmesi, Türk siyasal hayatında geleneksel ayrımların (laikliği benimsemişler ve benimsememişler ayrımının) hala ağırlığının devam ettiğini ima etse de, söz konusu geleneksel ayrımın dayandığı zeminin hızla ayaklarının altından kaydığını/kayacağını iddia edebiliriz. Çarkoğlu ve Toprak'ın araştırmasının verilerinden biri bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Söz konusu araştırmada örneklemin, %74,3'ü, "Cumhurbaşkanı'nın dini bütün bir Müslüman" olmasını istemesine karşın, "laikliği korumasını" önemseyenlerin oranı % 75,2 dir. Bu araştırma Türkiye'de laik İslamcı ayrımlaşmasının hâlâ var olduğunu ifşa etmekle birlikte, kendisini dindar olarak tanımlayanların laiklik uygulamasına karşı gelişmiş tepkilerinin yumuşadığını göstermektedir. Örneğin, halkın çoğunluğu laik çevreler tarafından dindar insanlara baskı yapıldığı kanaatinde değildir.¹¹³

111 Çarkoğlu ve Toprak'ın 2006 yılında yaptıkları araştırmada, "Şeriat devleti ister misiniz?" şeklindeki bir soruya olumlu cevap verenlerin oranı % 8.9 dur. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

112 1974 yılında Ozankaya tarafından ülke nüfusunu temsil kabiliyetine sahip bir örnekleme uygulanan araştırma çok partili sistemin ta bu yıllarda yaygın kabul gördüğünü göstermektedir. Turan, *a.g.m.*, s. 456; Çarkoğlu ve Toprak'ın araştırması da halkın %77 sinin demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğuna katıldığını gösterir. Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 95.

113 Çarkoğlu, Toprak, *a.g.e.*, s. 30.

Yaşanan toplumsal, ekonomik, siyasî gelişme ve değişmelerin sonucunda siyasal İslam, içinde yaşamak zorunda olduğu dinamik dünya ile başa çıkmak ve pragmatik davranmak zorunda olduğundan başarı kazanma ihtimali düşüktür. Örneğin, turizm Türkiye için artık en kârlı endüstrilerden biri haline gelmiştir. Bu endüstrinin daha da geliştirilmesi yolunda bugün harcanan çabanın hemen bütün toplumsal kesitlerde olumlu bir etki uyandırdığı açıktır. Öyle ki bu çaba kültür turizmi bağlamında ülkenin en ücra köşelerini, köylerini dahi etkilemiştir. Oysa Ahmad, daha 1980'li yıllarda yabancı turistlerin çıplak güneşlenmelerinin Özal hükümetindeki turizm bakanında panik yarattığını, bakanın ilk tepkisinin, "çıplak güneşlenen kadın turistler ülkemize giremez" şeklinde olduğunu ifade eder. Ancak aynı bakan, Türkiye'nin aşırı muhafazakâr bir ülke olarak şöhret kazanması durumunda turizm gelirinde keskin bir düşüş olacağını öğrendiğinde yumuşamış ve aradan geçen zamanla çıplak güneşlenme turistlerle sınırlı kalmamıştır. Çok yakında aynı isteği Türk kadınları da istemiş ve elde etmiştir. Ahmad, İngiliz gazeteci, R. Chesshyr'in, Türkiye üzerinde hazırladığı bir dokümanter filmde hareketle turizmin söz konusu değişimdeki etkisinin büyük olduğunu belirtir. Bu filmde Batı Anadolu'daki küçük ve tutucu bir kasabada geleneksel roller, 14 yaşındaki bir kızın biraz İngilizce bildiği için kendisinden yaşlı erkeklere hizmet etmesine izin verecek kadar değişmekle kalmadığı, aynı zamanda yöredeki caminin, Cuma günleri herkes turistlere hizmet etmekle meşgul olduğu için boş kaldığı anlatılır.¹¹⁴ Turizm adına büyük hamleler gerçekleştirme hevesinde olan bir ülkede bunun çoğu konuda olduğu gibi din-siyaset ilişkisi konusunda da geriye dönüşü zorlaştıracığı açıktır.

Toplumsal kültürde dinsellik boyutunun etkisini kaybetmeye başladığını söylemek tartışmaya açık olsa da, laik kültürün aktarılmasında bir engel olduğu iddia edilen ailenin yapısının dönüştüğü, bürokratik-elit kadroların siyasal toplumsallaşmasında okulun ailenin önüne geçtiği, ailenin geleneksel yapısının ve işlevlerinin değiştiğini gösteren araştırma bulguları vardır.¹¹⁵ Bugüne kadar geçen sürede geleneksel aile yapısı çözülmüş, aile küçülmüş çekirdek aileye dönüşmüştür. Hatta boşanma oranlarında görülen artışla, tek ebeveynli ailelerin ilk nüvelerinin görülmeye başlamasıyla ailenin küçülmekle kalmayıp parçalanması ihtimali de söz konusudur. Buna eşlerin her ikisinin de çalıştığı ailelerin sayısındaki artışı

114 Ahmad, *a.g.e.*, s. 259-260.

115 Geniş bilgi için bkz., Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 71.

da eklediğimizde ailenin, bütün toplumsallaşma süreçlerinde olduğu gibi siyasal toplumsallaşma sürecindeki etkisinin, okul ve eğitim lehine azaldığı/azalacağı öngörülebilir. İnsanlar ailelerinden çok, aynı aile içerisindeki insanları birbirinden uzaklaştıran televizyondan, arkadaşlarından, kendi yaş guruplarından, meslektaşlarından etkilenmektedir. Kaldı ki, üç ayrı kuşak laik bir rejim altında yaşamıştır. Bunlar özellikle İslamî bir rejim olduğunu iddia eden İran'ın fiyaskosuna da tanık olduktan sonra laikliğin sağladığı yararlardan vazgeçmeyeceklerdir.¹¹⁶

Uluslararası ilişkiler ve konjonktürel durumun etkilerine gelince, bu alanda dinin kullanılmaya devam ettiği, bir zamanlar iki kutuplu bir dünyada Türkiye ve diğer Müslüman ülkeler üzerinden Rusya'ya ve komünizme karşı İslam'ı kullanma projesinin bugün yön değiştirdiği, Türkiye'de yaşanan İslam'ın veya İslam anlayışının siyasal düzeyde Ortadoğu İslam ülkelerinden yükselen radikal İslam'a karşı kullanılmaya başlandığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Ancak biraz önce gerek deneysel araştırmalara, gerekse gündelik gözlemlere dayalı tespitler ışığında ortaya koyduğumuz değişmelerin din-siyaset ilişkisinde uluslararası konjonktürün ve ilişkilerin etkilerini de sınırlayacağını beklemek makuldür.

SONUÇ

Türk toplumu hızla değişen bir toplumdur. Şüphesiz din-siyaset ilişkisini belirleyen dinamiklerde bu değişimden nasibini almaktadır. Dolayısıyla bu dinamikler açısından bugün gelinen nokta-her ne kadar din politik bir sorun olmaya devam etse de-din-siyaset ilişkisinin bugünkü ve bundan sonra alacağı şekli değiştirmiştir/değiştirecektir. Eğer değerlendirmeye aldığımız veriler ve iddialar bizi yanıltmıyorsa, siyasal İslamî hareketlerin başarılı olamadığını/olamayacağını öngörmek mümkündür. Türkiye sadece değişen değil, aynı zamanda gelişen bir toplumdur. Bu gelişmenin dini siyasallaşmaya davet eden ortamı sınırladığı, örneğin, toplumsal fonksiyon boşluklarını giderdiğini söylemek bundan sonra oluşacak boşlukları da giderebileceğini kestirmek zor olmasa gerektir. Şüphesiz bu öngörüler, bu konuda oluşmuş şartlı refleksleri ortadan kaldırma, din-siyaset ilişkisi üzerinde yükselen korku ve endişelere karşı bir iyimserlik inşa etme girişimi değildir. Zira dinin siyasallaşmasına ve siyasal İslam'ın başarılı olmasına yarayacak yeni toplumsal dayanakların, din-

116 Ahmad, *a.g.e.*, s. 259.

siyaset ilişkisinin değişimi noktasında kurduğumuz nedensellikleri yok edebilecek olan bir olayın ortaya çıkmayacağını temin edemeyiz. İmkân dâhilinde olan bir şeyi görmezden gelmek, çalışmamız boyunca riayet etmeye gayret ettiğimiz nesneliliği bulandırmaktan başka bir anlama da gelmez.